



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Słowo wstępne

Author: Tadeusz Sławek

Citation style: Sławek Tadeusz. (2008). Słowo wstępne. W: Z. Kadłubek, T. Sławek (red.), "Dystans i zaangażowanie : wspólnota - literatura – doświadczenie : antologia przykładów " (S. 7-15). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Słowo wstępne

1.

Zgromadzone w niniejszym tomie artykuły są dowodem na to, iż w pewnym zasadniczym sensie warunkiem mądrej wspólnoty jest mozolne doświadczanie, uczenie się samotności. Wspólnota będąca jedynie gromadzeniem się wokół łączącej ją ideologii czy opinii nie zapuszcza korzeni zbyt głęboko. Świat bowiem kryje się przed nią, udostępniając jej członkom tylko najbardziej odkrytą, wierzchnią warstwę swych zjawisk. Wspólne poglądy łączą o tyle, o ile stanowią instrumentarium naszego życia, umożliwiając nam poruszanie się w rzeczywistości, tworząc jej przejrzyste mapy. Są środkami do utrzymania się przy życiu, narzędziami i sposobami przeżycia. Głębokich fundamentów wspólnoty poszukujemy tam, gdzie kończy się, wygasa „wspólnota” planów, ambicji, zamierzeń, ideologii. Jest to moment, w którym zdajemy sobie sprawę, że tego rodzaju więzi jednoczące ludzi są jedynie „środkami”, sposobami komentowania rzeczywistości. Świat jawi się dla nich jako gotowy, już przygotowany, i właśnie dlatego wręcz wymagający komentarza i swojej „recenzji”. W kategoriach Nietzscheańskich powiedzieliśmy, że wspólnota opinii tworzy się jako odreagowanie na rzeczywistość, która poprzedza wspólnotę, organizuje ją tylko w oparciu o swoje warunki i wymagania.

Tego rodzaju grupowanie się jest wynikiem radykalnej redukcji wielości dróg; krocząc tymi drogami, jednostka może konstruować swoje życie; gromadzenie się wokół opinii czy sprawy (choć konieczne i nieuchronne w życiu publicznym) w znacznym stopniu na pewien przynajmniej czas skazuje nas na marsz jedną tylko drogą. Opinia czy ideologia wykreślają marszrutę, której musimy przestrzegać, rezygnując z możliwości wędrówki innymi drogami. Zajmuje nas natomiast pytanie, czy wspólnota nie jest przede wszystkim warunkowana rozpoznaniem i przeżyciem sfery poprzedzającej wszelkie opinie i polityczne wybory. Wspólnota jako wielość, a nawet płatanina dróg, którymi jednostka porusza się w pełni wolności „ja”, a jednak nie odżegnuje się od towarzyszącego jej cały czas pewnego „my”. Clément Rosset odczytuje topografię słynnego początku *Boskiej komedii* Dantego jako metaforyczne przedstawienie podstawowego warunku ludzkiej egzystencji, jakim jest doświadczenie nie jednej drogi, lecz przeciwnie — labiryntowego splątania dróg: „[...] rzeczywistość nie jest niczym innym, jak niekończącym przecinaniem się dróg, nieprzenikalnym lasem dróg”¹. Los Edypa ukaże się nam zatem najpierw jako los tego, do którego należą wszystkie drogi, *pantoporos*, co w istocie oznacza, iż żadna z tych dróg nie może być szlakiem jedynym i uprzywilejowanym: *pantoporos* okazuje się *aporos*.

Nietzsche, poszukując wspólnoty, miejsca i ludzi, wśród których „zbudowałyby sobie chatę”, konsekwentnie dowodzi, iż topografia taka nie może wynikać ze wspólnoty przekonań: „I nie chcę mieszkać i przebywać tam, gdzie każdy pluje i spluwa [...]. Jeszcze wstrętniejsze są mi jednak wszystkie lizusy (*Speichellecker*) [...]”². Wspólnota, o której marzy Zaratustra, nie opiera się wyłącznie na odrzuceniu dotychczasowych podstaw bycia razem, lecz krytyka tychże służy wydobyciu tego, co najistotniejsze — wskazaniu, że „budowanie chaty” może się dokonać dopiero

¹ C. Rosset: *Le réel. Traité de l'idiotie*. Paris 2004, s. 12.

² F. Nietzsche: *To rzekł Zaratustra*. Przeł. S. Lisiecka, Z. Jaskuła. Warszawa 2005, s. 189.

po doświadczeniu własnej bezdrożności. Rosset może twierdzić, że w świecie, w którym wszystko jest drogą, jednocześnie nie jest nią nic (*si tout est indifféremment chemin, rien n'est chemin*³), Nietzsche bowiem takim właśnie wyznaniem zamyka swoje rozważania na temat *wohnen und weilen*, zawarte w pieśni *O duchu ciężkości*: nie dość, że nie ma jednej wspólnej drogi, to nawet wędrówka życia każdej jednostki przebiega wieloma szlakami. *Pantoporos* jest *aporos*: „Różnymi sposobami i drogami dochodziłem mojej prawdy”, „jednej drogi bowiem — nie ma”. Aby można było mówić o *Vielerlei Weg und Weise*, najpierw trzeba uświadomić sobie to, od czego rozpoczyna się przygotowanie wspólnoty — tego, że *den Weg nähmlich — den gibt es nicht!*

Wspólnota tak pomyślana tworzy się, gościnnie przyjmując to, co przychodzi. Dla niej świat nie jest „gotowy”, lecz przeciwnie — znajduje się w nieustannym ruchu, i to, co nas przygotowuje do wspólnoty, to poczucie otwartości na nadchodzący świat. To, co nadchodzi, staje jako obietnica przed każdą jednostką i dlatego samotność jest warunkiem wspólnoty. Tak pisał o tym Nietzsche, ostrzegając w aforyzmie pod znamienym tytułem „nauka samotności” (*Einsamkeit lernen*) przed społecznościami będącymi „tworzeniem chóru”, a co w *Zaratustrze* przyjmie kształt przestrogi przed „pragnieniem byciem stadem” (*an der Herde die Lust*): „O wy, nieszczęsne szelmy z wielkich metropolii polityki światowej, wy młodzi i zdolni, i udręczeni przez żądę zaszczytów mężowie, którzy poczytujecie to za swój obowiązek, ażeby skomentować każde wydarzenie — a zawsze wszak coś się dzieje! Którzy mniemacie, że skoro przyczyniacie się w taki sposób do powstawania kurzu i hałasu, będziecie wozem historii! Którzy, jako że wciąż nasłuchujecie, zawsze zdołacie wtrącić słowo w odpowiedniej chwili, tracicie całą swą produktywność! Choć tak bardzo są ci ludzie żądni wszelkich dzieł, nigdy nie będzie ich udziałem głębokie milczenie brzemienności! Wydarzenie dnia trapi ich, jakby byli plewami, a tymczasem oni — nieszczęsne szelmy! — sądzą, że są łowcami tegoż wydarze-

³ C. Rosset: *Le réel...*, s. 12.

nia! Kto chce na scenie odgrywać rolę bohatera, ten niechaj nie myśli o tworzeniu chóru, i więcej, nie powinien nawet wiedzieć, jak chór może powstać”⁴. Uczestniczenie w życiu publicznym musi więc polegać na specyficznej formie „produktywności” (*Productivität*), ta zaś nie jest mnożeniem opinii, uczestnictwem w „chórze”, co Nietzsche nazywa „komentowaniem” wydarzeń, lecz partycypowaniem w „głębokim milczeniu brzemienności” (*die tiefe Schweigsamkeit der Schwangerschaft*). Brzemienność owa jest życiodajną produktywnością odróżniającą się radykalnie od „kurzu i hałasu” pozornego uczestniczenia w historii. Jest pewnym oczekującym wycofaniem się po to, aby zrobić miejsce życiu. Tak rozumiemy samotność, w której szukamy podwalin wspólnoty. Świat mądrej wspólnoty, niepozwalającej zamknąć się w ciasnym horyzoncie przekonań, wyznań, rasy, narodu, jest światem, który nadchodzi, którego jeszcze nie ma, ale do przyjęcia którego stale się przygotowujemy.

Wspólnota jest adwentowym oczekiwaniem wypełnionym intensywną pracą przygotowawczą. Wycofanie, które mamy na myśli, czytając fragment tekstu Nietzschego, jest tym, co Grecy określali jako *aidos*. Gdy niemiecki filozof podejmuje krytykę „łowców wydarzeń”, ludzi „żądnych wszelkich dzieł”, „udręczonych przez żądzę zaszczytów”, podsuwa nam myśl (także wtedy, gdy mówi o „brzemienności”), że wspólnota oparta na nauce samotności wspiera się na niezabieraniu głosu i miejsca, na udostępnianiu miejsca innym ludziom. Czytamy, że „podstawowym rysem *aidos* jest powstrzymywanie się ze swoim własnym ujawnianiem się w świecie, w wyniku czego pozostawia się przestrzeń, pozwalającą ujawnić się innym ludziom”⁵. Podstawą wspólnoty nie jest więc manifestacyjne tworzenie się grup charakterystyczne dla wielkich miast polityki (*grossen Städten der Weltpolitik*), lecz praktykowanie „samotności” umożliwiające ujawnianie się mnie samego i innych ludzi oraz przecho-

⁴ F. Nietzsche: *Jutrzenka*. Przeł. L.M. Kalinowski. Kraków 2006, s. 121.

⁵ K. Held: *Fenomenologia świata politycznego*. Przeł. A. Gniazdowski. Warszawa 2003, s. 131.

dzenie do sfery działania. Filozoficzne początki wspólnoty znajdują się zawsze w sposobie życia jednostki, zawsze już w jakiś, najczęściej nieuświadomiony, sposób związanej z życiem społeczności: „Owo wpisanie impulsu filozofowania w samo serce jednostki znaczy o tyle, o ile jest nierozzerwalnie związane (*est indissociablement et exemplairement liée*) z losami tej drugiej jednostki, jaką tworzy Miasto”⁶. Dociekanie tego zawsze obecnego w człowieku związku ze wspólnotą, niebędącą jedynie grupą interesów, lecz losem, w którym nigdy nie uczestniczę pojedynczo (*Cité*), jest przedmiotem szkiców zamieszczonych w niniejszym tomie.

2.

Najpierw przypomnijmy Sokratesa i jego ostrzeżenie: „Nie ma takiego człowieka, któremu by wasz lub jakikolwiek inny tłum przepuścił, jeżeli mu ktoś szlachetnie czoło stawia i nie pozwala na krzywdy i bezprawia w państwie; człowiek, który naprawdę walczy w obronie słuszności, a chce się choć jakiś czas ostać, musi koniecznie wieść żywot prywatny, a nie publiczny”. Z tej uwagi, rzuconej oskarżającym go Ateńczykom, wynikają cztery pouczenia: 1. bycie obywatelem, jeśli rozumieć je z całą należną powagą, nie jest rzeczą prostą, jego status bowiem nie polega na łatwej przynależności, ale na „stawianiu czoła”; 2. obywatel jest więc tym, kto w przeciwieństwie do „tłumu” potrafi sprzeciwić się biegowi spraw we wspólnocie; 3. obywatel musi walczyć o to, by się „ostać” i nie jest jednostką ani szczególnie lubianą, ani uprzywilejowaną; 4. obywatel, choć dba o interes państwa i strzeże go przed „bezprawiem” i „krzywdą”, nie uczestniczy w strukturach władzy *polis*, prowadzi życie „prywatne”, nie „publiczne”.

⁶ B. Stiegler: *Passer à l'acte*. Paris 2003, s. 13.

Rozpoczynając, powiedzmy zatem, że społeczeństwo obywatelskie nie jest prostym zbiorem ludzi mieszkających razem, ale jest wspólnotą szczególnego typu ludzi, którzy chcą być „obywatelami”. Społeczeństwo obywatelskie nie jest niczym automatycznym, nie da się zadekretować ani ustanowić mocą administracyjnego dekretu. Droga do zostania obywatelem wiedzie, po pierwsze, przez wysiłek pokonania w sobie człowieka „tłumu” i, po drugie, przez powstanie specyficznej sfery porozumiewania się ludzi ze sobą. Sokrates nazywa tę sferę „prywatną”, ale jest to prywatność specyficznie rozumiana — prywatność uczestniczenia w społecznej komunikacji. W żadnym przypadku nie jest to prywatność odcięcia się od spraw wspólnoty, wprost przeciwnie — Sokrates powie przecież o sobie, że jest „jak bąk z ręki boga puszczone”, który siada miastu na kark i budzi go niczym giez dokuczający ospałem rumakowi. I dalej doda: „[...] prywatnie do każdego przychodzę niby ojciec lub starszy brat, i każdego namawiam, żeby dbał o dzielność”. To zatem, co Sokrates nazywa „żywotem prywatnym”, nie jest niczym innym, jak właśnie poruszaniem się w kręgu spraw publicznych, przy jednoczesnym niemieszaniu do tego poziomu bezpośredniej władzy ustawodawczej czy wykonawczej. Być obywatelem to zмагаć się z bezprawiem w państwie na poziomie agory, gdzie moja prywatność staje się publiczna. Oznacza to nieuchronnie, skoro Sokrates „namawia” niczym ojciec lub starszy brat, iż bycie obywatelem zakłada szczególnie sposób posługiwania się językiem. „Namawia”, „budzi”, „nakłania”, „beszta” oto czynności językowe, jakbyśmy dzisiaj powiedzieli — akty mowy obywatela, które odbiegają od tych, jakimi posługują się pozostający u władzy. Obywatel nie „dekretuje”, lecz „namawia”; nie „ogłasza”, lecz „nakłania”, ale nic dziwnego, przecież przemawia z pozycji zobowiązań niemal rodzinnych — niczym „ojciec” albo „starszy brat”. To znamienne, że od samego początku, już w greckiej przeszłości, obywatel i polityk u władzy przemawiają dwoma różnymi językami, i dlatego gdy mówimy o społeczeństwie obywatelskim, musimy jednocześnie mówić o jego mowie.

Rola mówcy czy szerzej — tego, kto wypowiada się w sprawach publicznych, nie jest łatwa. Z jednej strony chce on trafić do szerokiego kręgu odbiorców, z drugiej — charakter jego wystąpienia sprawia, że owi odbiorcy nie będą skłonni darzyć go sympatią. Obywatелеm jest się więc często wbrew ogółowi, wbrew powszechnej opinii, wbrew władzy, wbrew tym, których Sokrates w dialogach Platona nazywa „licznymi” (*hoi polloi*).

3.

Alexis de Tocqueville w swej wciąż, mimo upływu prawie dwustu lat, niedościgłej książce o Ameryce dzieli się spostrzeżeniami na temat ewolucji języka w demokracji. W błyskotliwym wywodzie filozofa zwracają uwagę trzy krytyczne myśli. Najpierw ta, którą na nasz współczesny użytek moglibyśmy nazwać krytyką **nasilającej się biurokratyzacji mowy**. Wobec tego, iż — jak wywodzi de Tocqueville — większość ludzi w systemie kapitalistycznej demokracji zajmuje się sprawami gospodarki, polityki i administracji, język społeczeństwa będzie nieuchronnie coraz bardziej nasyczał się obyczajami wywodzącymi się z tych sfer. Wypowiedzi dotyczą głównie „spraw wiążących się z działalnością gospodarczą, z namiętnościami stronnictw politycznych lub ze szczegółami publicznej administracji. Ta właśnie dziedzina języka będzie rozwijała się nieustannie, podczas gdy język metafizyki i teologii ulegnie powoli zaniedbaniu”⁷. Opatrzmy tę tezę komentarzem: przenikliwość uwagi filozofa polega oczywiście nie na przeciwstawianiu metafizyki administracji czy polityki filozofii, lecz na zdiagnozowaniu niebezpiecznego mechanizmu, sprawiającego, że język w coraz mniejszym stopniu potrafi przenosić i komunikować przeżycia istotne dla jed-

⁷ A. de Tocqueville: *O demokracji w Ameryce*. Przeł. M. Król. Warszawa 1974, s. 312.

nostki. Słownictwo i frazeologia dokonują swoistego przekładu egzystencjalnej sytuacji jednostki na sytuację administracyjno-jurystyczną. Człowiek coraz mniej potrafi powiedzieć, kim jest i co mu dolega, natomiast coraz bardziej wyjaśnia siebie jako jednostkę poddaną działaniu prawa i jego paragrafów. Stąd zanik przyzwoitości postępowania, w coraz większym stopniu bowiem czynię nie to, co wynika z moralnej rozważy i wyobraźni, ale to, czego nie zabrania prawo. Biurokratyzacja mowy zatem to nie tylko jej leksykalne i składniowe zubożenie, ale przede wszystkim zanik zdolności człowieka do rozważania kwestii dotyczących się jego bytowania; ludzie mówią o sobie, ale czynią to w sposób niezwykle powierzchowny, nie dotykając siebie, straciliśmy bowiem w znacznym stopniu dar dotykania siebie samych „do żywego”. Został on zastąpiony umiejętnością „dotykania do żywego” drugiego człowieka, dotykania za pomocą obrazy, pomówienia, skrótu myślowego.

To także niemożność istotnego nazywania rzeczy. Obawa de Tocqueville’a, to, co nazywa zanikiem języka metafizyki, bierze się z przeświadczenia, że oto człowiek nie potrafi już mówić „do rzeczy”. Traktuje je wyłącznie jako instrumenty swoich potrzeb, a życie — w tym życie publiczne — staje się niczym innym jak tylko zabieganiem o dobra i ich wymianę. Mógłby zresztą francuski filozof powołać się na podobne obawy Sokratesa, który w *Gorgiaszu* staje wobec Kalliklesa domagającego się od dorosłych, aby zarzucili wszelką filozofię, jako „igraszki, które nie wiadomo, czy należy nazwać głupstwami, czy niedorzecznościami, z powodu których zamieszkasz w pustym domu”. W zamian za to należy brać przykład nie z tych, którzy „dyskutują o drobiazgach, ale z tych, którzy osiągnęli coś w życiu, i sławę, i liczne inne dobra”⁸. Społeczeństwo demokratyczne traci mowę zdolną do dociekania rzeczy, zastępuje ją dyskursem posiadania i statusu, i w ten sposób zniekształca sferę publiczną, przekształcając ją w domenę dochodzenia do „licznych innych dóbr”. Dlatego potrzebujemy języka tego, co de Tocqueville na-

⁸ Platon: *Gorgiasz*. Przeł. P. Siwek. Warszawa 1991, s. 69.

zywa metafizyką, potrzebna nam mowa zdolna do niuansowania, poszukiwania i dociekania, to ona bowiem może ocalić sferę życia publicznego przed stoczeniem się w dziedzinę tych, którzy coś osiągnęli.

Tadeusz Ślawek